

**Cahiers
du GRM**

Cahiers du GRM

publiés par le Groupe de Recherches Matérialistes –
Association

11 | 2017

**Capitalisme cognitif et travail en "excès": un parcours
critique**

La biopolitique et l'institution démocratique entre agissement inconscient et action délibérée

"Biopolitik" und demokratische Instituierung zwischen Agieren und Handeln

Alice Pechriggl

Traducteur : Sophie Wustefeld



Édition électronique

URL : <http://journals.openedition.org/grm/1037>

DOI : 10.4000/grm.1037

ISSN : 1775-3902

Éditeur

Groupe de Recherches Matérialistes

Référence électronique

Alice Pechriggl, « La biopolitique et l'institution démocratique entre agissement inconscient et action délibérée », *Cahiers du GRM* [En ligne], 11 | 2017, mis en ligne le 19 décembre 2017, consulté le 21 avril 2019. URL : <http://journals.openedition.org/grm/1037> ; DOI : 10.4000/grm.1037

Ce document a été généré automatiquement le 21 avril 2019.

© GRM - Association

La biopolitique et l'institution démocratique entre agissement inconscient et action délibérée

“Biopolitik” und demokratische Instituierung zwischen Agieren und Handeln

Alice Pechriggl

Traduction : Sophie Wustefeld

NOTE DE L'ÉDITEUR

Nous présentons ici la traduction, par Sophie Wustefeld, de Alice Pechriggl, « “Biopolitik” und demokratische Instituierung zwischen Agieren und Handeln ». Ce texte a été publié dans l'ouvrage collectif *Frankfurter Arbeitskreis für politische Theorie & Philosophie* (dir.), *Autonomie und Heteronomie der Politik. Politisches Denken zwischen Post-Marxismus und Poststrukturalismus*, Bielefeld, Transcript Verlag, 2004, p. 33-56. C'est donc cet ouvrage qui constitue la discussion-cadre du propos.

- 1 Confronter les concepts d'autonomie et de biopolitique dans le contexte d'une discussion à propos de l'autonomie et de l'hétéronomie peut immédiatement suggérer une analogie, que je ne souhaite pas nécessairement. Celle-ci pourrait correspondre à l'affirmation suivante : « le rapport entre autonomie et biopolitique est analogue au rapport entre autonomie et hétéronomie », ou « la biopolitique représente la forme actuelle de l'hétéronomie politique », etc. Il s'agira de remettre en question de tels rapports et d'opérer une distinction conceptuelle, qui me semble ici centrale. D'un point de vue méthodologique, je souhaite préciser d'avance que cet article est une tentative de mieux élucider conceptuellement les rapports politiques implicites, ou prépolitiques, ou encore les rapports qui évacuent la politique. Dès lors, je ne conçois pas ma contribution dans le sens d'une philosophie politique qui viserait l'orientation de l'action et encore moins la légitimation théorique, mais plutôt dans le sens d'une philosophie politique comme réflexion et critique des rapports de pouvoir tels qu'ils existent ou plutôt tels qu'ils sont

conçus. Je ne pense pas que ce puisse ni ne doive être la tâche de la philosophie de légitimer ou d'orienter la politique, mais plutôt d'en élucider le champ de pensée et – si possible – de l'ouvrir. Dans le meilleur des cas, cela permet à la politique d'élargir son champ d'action. Je souhaite moins placer mes réflexions dans le flot actuel de la réception foucauldienne, que dans le contexte des théories de la praxis d'auteurs français, qui sont bien plus rarement reçus dans les champs tant germanophones qu'anglophones (bien que cela soit tout à fait injuste) : Castoriadis, Mathieu, Guillaumin ou Wittig, mais aussi les « historien·nes de l'imaginaire », ainsi que Hannah Arendt. Mon analyse du rapport entre agir [*Handeln*] et agissement inconscient [*Agieren*] dans le domaine politique ne peut ainsi faire l'économie de la distinction psychanalytique entre actes de processus primaires et de processus secondaires.

Bio-Logique

- 2 Donna Haraway ou Evelyn Fox Keller ne furent pas vraiment pionnières. Bien avant elles, dans les années 1970, des sociologues féministes comme Collette Guillaumin et Nicole-Claude Mathieu tentaient déjà de rendre identifiable une perspective « matérialiste-féministe » qui puisse rendre compte de l'hétéronomisation liée à l' « anatomie politique » et à la « biologie ». Elles s'intéressaient également à la subsomption des individus, en particulier des femmes et des homosexuel·les, dans le système sexiste de référence (*sexage*) qui est chaque fois institué à partir de la bio-logique, ou, pour le dire avec feu Monique Wittig, à l'insertion de tous les individus dans le contrat social comme contrat hétérosexuel¹.
- 3 Le projet du génome² n'est pas le premier à montrer que le lien entre bio-logos et technologie de l'information rend encore plus contraignants cette bio-logique et le contrat social hétérosexiste qui s'y fonde, tout comme la discrimination, la disciplinarisation et l'hétéronomisation qui accompagnent les différentes manières d'aimer et de vivre le corps. C'est surtout le traitement digital que font des institutions étatiques ou des institutions privées (en particulier les assurances) des informations anatomiques, biologiques, génétiques, psychopathologiques et relatives, d'une manière générale, aux pathologies, qui rend toujours plus claire l'ampleur du contrôle. On peut bien sûr y reconnaître des éléments d'une hétéronomie moderne, d'une mainmise bureaucratique, même de l'aliénation. Toutefois, je souhaiterais offrir une dimension supplémentaire en ouvrant les champs de tension sémantique entre autonomie et *biopolitique* : tandis qu'hétéronomie et autonomie se situent dans un même champ d'action selon une symétrie logique, la biopolitique est un phénomène qui ne peut entretenir le moindre rapport à l'autonomie. Cela est dû au fait – c'est ma thèse – que la biopolitique échappe dans une large mesure au domaine d'application de l'autonomie comme je la comprends, donc du domaine politique, au sens d'une autogestion collective réflexive et délibérative. En ce sens, le « Soi » (*autos*) est, en tant que collectif – encore davantage que comme individu – un hétérogène, une loi, mais qui se génère en permanence, plutôt que quelque chose de toujours déjà donné, donc un *aiôn* (éternel).
- 4 Par contre, la biopolitique appartient principalement au domaine de la *technê*, dont Arendt, après Aristote, décrit la dynamique propre et toujours plus rapide³ (processus que certains appellent d'ailleurs *autonomisation*, soit par méconnaissance ou par ignorance du concept d'autonomie hérité des Lumières). La description d'Arendt souligne l'existence d'un écart entre les conditions de l'agir et celles du développement

technologique, écart qui augmente aujourd'hui en puissance à travers le développement des technologies de l'information et des nanotechnologies. Arendt s'intéressait avant tout à l'aspect selon lequel, par son mode d'organisation, la techné destitue l'agir. M'appuyant sur une approche propre aux études de genre et à la *queer theory*, je souhaiterais ajouter que les technosciences nous attirent d'une manière toujours plus subtile ou plus « évidente » dans les rets de leur organisation, car elles façonnent notre vitesse de pensée et de vivre, autant que nos schèmes de pensée par l'imposition toujours plus rapide de nouvelles habitudes *Habituierung*⁵. À cet égard, depuis la perspective de l'autonomie, le problème n'est pas tant le développement de sujets (*sub-jectum*) sous les cadres, les règles et les tabous sociaux. Il ne me semble pas raisonnable de mettre au pilori, comme le font surtout Butler mais aussi Foucault, l'éducation et la socialisation en soi et de vouloir ainsi suggérer une sorte de déconstruction transcendante, une remise en question fondamentale des conditions de la coexistence humaine (ou une insociable sociabilité), ou au moins de vouloir prouver l'inéluctable « dispositif » d'une hétéronomie quasi totale et de son « épistémè » universelle de la socialisation et de l'éducation⁴. Le problème politique de l'autonomie dans un contexte biopolitique ne me semble pas celui de la réalité nécessaire de l'éducation et de la reconnaissance du tabou de l'inceste ou celui du règne d'*Ananke*, ni celui de la nécessité liée à la satisfaction du besoin, que, du point de vue de la société, nous ne pouvons pas simplement interpréter comme des « contraintes » ou comme hétéronomie. Le problème politique et lié à l'autonomie, qui résulte de la biopolitique, est bien plutôt celui de l'occultation logico-conceptuelle de l'éducation et de la politique, ou leur suppression tendancielle dans les théories d'ingénierie sociale biopolitique. Celles-ci déduisent une homologie à partir de certaines analogies entre des aspects de l'être-pour-soi de la société et de l'être-pour-soi du *bios*, donc du vivant, et prennent la *polis* ou la société pour un organisme, en tous cas la traitent de cette manière. Le phantasme récurrent de la toute-puissance par le contrôle technique du vivant se trouve encore renforcé dans la biopolitique actuelle. Il me semble que celle-ci rencontre ce phantasme par plusieurs aspects, que l'on retrouve dans les théories qui prétendent déconstruire la biopolitique par un certain type de négation. En effet, l'acceptation d'une hétéronomie déterminante comme condition du sujet, qui, d'après l'assentiment général, a réapparu à présent comme sujet inévitablement soumis, cette acceptation rend toute question d'une meilleure vie ou d'une démocratie plus concrète obsolète sinon insensée.

- 5 Avant d'esquisser la différenciation conceptuelle annoncée entre les sphères sociales, il me faut encore résumer brièvement ma conception de l'autonomie et souligner en particulier deux distinctions : celle entre autonomie individuelle et collective d'un côté, et celle entre liberté positive et liberté négative de l'autre. Dès lors, je présuppose déjà le rapport éthique kantien, de même que j'assimile temporairement autonomie et liberté. Je voudrais cependant revenir à ce point par la suite, et exposer en premier lieu le rapport profondément politique entre autonomie individuelle et collective. Dans la *polis* athénienne apparaît pour la première fois le rapport entre autonomie, liberté et égalité comme autofondation d'un collectif qui se définit ainsi politiquement, à travers une autoconstitution explicite, un autogouvernement et une autolégislation du *demos*, même s'il s'agit d'un *demos* limité à la nation masculine. Je suis ici l'école dite de Paris dans les sciences de l'Antiquité grecque ou les « historien·ne·s de l'imaginaire » (Vernant, Vidal-Naquet et Loraux), qui ne se perçoivent (ou ne se percevaient) toutefois pas comme une école ; je me réfère surtout à Castoriadis.

- 6 La repolitisation castoriadienne du concept d'autonomie en 1975, éclairée par la psychanalyse, fut une nouveauté en philosophie et s'accompagna d'un enthousiasme renouvelé pour le débat à propos du concept d'autonomie. Castoriadis inscrivait le principe d'universalisme kantien dans son usage du concept d'autonomie et renouait avec divers mouvements politiques. Par là, il cherchait à réfléchir ce principe comme principe existentiel mais aussi logique, dans la perspective de l'effectivité politique de celui-ci – à travers le détour antique et l'aide, en particulier, des concepts aristotéliens. L'autonomie individuelle, selon Castoriadis, ne fait pas vraiment sens sans l'autonomie collective, ni la liberté sans l'égalité. L'égalité effective de tous les membres dans l'autolégislation d'un collectif politique (*isegoria* et *isonomia*, ainsi que la réciproque mentionnée par Aristote du *archein kai archestai*), justifiait-il, est en même temps la condition de possibilité de l'autonomie individuelle. Liberté et égalité se conditionnent mutuellement comme principes effectifs ou significations. En tant que principes de philosophie pratique, ils doivent être ou devenir effectifs⁵. Sans craindre la circularité, il ajoute qu'en même temps un certain degré d'autonomie individuelle mais aussi collective est nécessaire pour pouvoir mais surtout vouloir effectuer l'autonomie au sein de la politique. À présent, pour Castoriadis, il faut comprendre la politique dans le sens de ce projet d'autonomie et en la distinguant du politique de sorte qu'elle réalise la plus grande transparence possible et la meilleure répartition du pouvoir (compétence de pouvoir) ; dans la politique, délibérations et décisions sont autant que possible formalisées comme lieu d'exercice du pouvoir (bien sûr uniquement à *tour de rôle** et via une délégation alternante au sein des entités plus grandes et plus complexes). Certes, en ce sens, la formulation négative de l'absence d'hétéronomie est elle aussi déterminante en dernière instance, mais elle n'est plus seulement hypothétique ou *dynamei*, ou potentielle, elle est bien plutôt un principe politique effectif de prévention des monopoles de pouvoir ou de la domination, grâce à une rotation démocratique institutionnalisée – et un principe de distribution du pouvoir.
- 7 Castoriadis appelle cette sphère du politique (en tant qu'exercice explicite du pouvoir) *ekklesia*, terme qui est à l'origine le nom de l'assemblée citoyenne Grecque ancienne, et qu'il différencie de la sphère où s'exerce un pouvoir seulement implicite, qu'il nomme *agora*, ou place du marché⁶. L'*ekklesia* est publique/publique, et de préférence transparente. On y délibère et on y prend des décisions, c'est-à-dire que la législation obligatoire pour toutes émerge là. L'*agora*, par contre, est mi-privée, mi-publique, c'est pour ainsi dire une sphère intermédiaire, ou ce que j'appelle l'antichambre de l'exercice effectif du pouvoir. C'est elle qui représente désormais la majorité du politique, surtout sous la forme du *lobbying*. Ici, selon cette classification, on ne fait que discuter, aucune décision socialement contraignante n'est prise. Si c'était le cas, cela constituerait une privatisation – souvent secrète en démocratie – autant qu'une inadmissible usurpation de la politique dans la mesure où ce qui appartient à toutes et par quoi toutes sont concerné.e.s, devrait faire l'objet d'une consultation de toutes, ou, à minima, toutes devraient en être informé.e.s. Enfin, vient la troisième sphère que Castoriadis nomme *oikos*, ou privé/privé. Elle englobe tout ce que le public n'aborde pas, les affaires privées comme on dit, par opposition aussi à *ta politika pragmata*.
- 8 À la suite du second mouvement féministe, le slogan « le privé est politique » a été inventé, comme chacune le sait. Ainsi, on a mis en évidence les structures ou les pratiques de domination et d'exercice du pouvoir situées dans la sphère privée. La référence à la simple séparation des sphères a en effet souvent servi à considérer par

exemple le harcèlement sexuel ou le viol non pas comme un délit mais comme quelque chose de privé, en particulier le viol au sein du mariage. Le principe de l'*habeas corpus* échoue dans ce cas sous la logique de la séparation des sphères.

- 9 Les choses sont toutes différentes dans le cas de l'avortement. Porter un enfant a été déclaré affaire d'État par le législateur, alors que les féministes – la plupart du temps – argumentaient d'un point de vue éthico-politique et insistaient sur le fait qu'il s'agissait là d'un droit individuel et collectif à l'autodétermination qu'il fallait protéger. Elles ne s'engageaient pas non plus, en général, dans le discours biologique des religieux, qui prennent cette question comme un problème anthropo-biologique qui légitimerait les pères de l'Église (et leurs héritiers contemporains) en tant qu'experts de longue date de la détermination de l'origine, dans ce cas-ci de l'origine d'une vie humaine.
- 10 Avec la FIV (fécondation in vitro), et la création des « bébés-éprouvettes », les logiques et les rhétoriques se sont toutefois beaucoup modifiées. Non seulement l'autorisation en est réservée, en Autriche par exemple, aux couples mariés selon les bonnes mœurs, mais l'aile séculière de l'Église se formalise à peine de la surproduction, de la congélation ou de la destruction des fœtus qui sont développés (c'est-à-dire produits) en surnombre par mesure de précaution⁷. Le droit à l'avortement reste controversé, jusqu'à aujourd'hui presque aucun pays du monde ne garantit de possibilités et de suivis appropriés à ce qui reste pour beaucoup une expérience traumatisante.
- 11 Je décrirais ceci comme biopolitique au sens implicite, car non transparent de la politique (l'émergence de la loi est à peine compréhensible) – une « politique », qui cependant œuvre par des stratégies parfaitement explicites, et qui ne laisse entrevoir à l'analyse détaillée, dans un premier temps, ni les intentions conscientes ni les phantasmes inconscients. Il s'agit là avant tout d'un contrôle sur la reproduction et l'éducation, qui est de plus en plus délimité, et soi-disant déterminé, par la technologie. Les structures androcentrées de cet art de l'*arcana imperii* n'excluent bien sûr pas la forte participation individuelle de femmes à ce système, et pourtant ce n'est pas un hasard si de telles contributions se tiennent aux marges ou sont marginalisées.
- 12 J'arrive maintenant à cet aspect de la bio-logique et de la biopolitique qui concerne la tendance explicitement hétéronomisante. J'ai commencé par mentionner la thèse que la biopolitique échappe en grande partie aux principes de l'autonomie en tant qu'autodétermination et autolimitation individuelle et collective ; je dois à présent ajouter que j'y vois même une signification centrale de ce phénomène⁸.
- 13 La fabrication des personnes par des technologies toujours plus sophistiquées touche deux domaines : celui de la fabrication technique, de la reproductibilité et du contrôle des individus (psyché-somas) comme matériau de base de la communauté ; et celui des corps collectifs, dans la mesure où ils sont compris et traités comme des organismes. Compris et traités : nous pourrions en effet considérer être ici dans le domaine de la métaphore comme simple figure rhétorique, c'est-à-dire comme expression. Toutefois, en réalité, il est connu que la biologie humaine au plus tard depuis le début de la modernité a largement influencé la formation et l'élaboration de la société et de ses institutions par ces métaphores. En ce sens, il s'agit ici de quelque chose comme une métaphore ontologique. Par exemple, le médecin espagnol Andres de La Laguna décrivait et envisageait ainsi au 17^e siècle son État qu'il concevait comme une forteresse immunologique. Le médecin français Sieyès reprit cette vision des choses pour la révolution de 1789⁹, mais les philosophes et les idéologues du XIX^e siècle et surtout les nazis ont aussi volontiers géré le « body politics » comme un organisme. Cette gestion

organologico-fonctionnaliste mais aussi biologico-systémique a servi en particulier à se protéger contre et à éliminer l'ennemi extérieur autant qu'intérieur, à renforcer le Soi social grâce à la forteresse ou aux gardiens comme « système immunitaire » contre les ennemis et leur descendance (avortement imposé ou recommandé, stérilisation, expulsion, etc.), et à l'instauration absolue ainsi que la consécration du *kybernetes* (Aristote), c'est-à-dire du timonier commandant¹⁰. Enfin, elle sert la tentative actuelle de fabrication de personnes génétiquement correctes.

- 14 Cette dernière entreprise ne constitue pas tant une relance de l'eugénisme sous les conditions techniques actuelles qu'un renforcement des dispositifs de contrôle et de contrainte qui l'accompagnent. La rhétorique guerrière de cet imaginaire biopolitique trouve son équivalent légitimant dans une sotériologie ainsi que dans une logique du salut propre à une re-scénarisation permanente de la mise en danger de la vie. Pour prendre un exemple plus contemporain, on pourrait citer la découverte à l'hôpital de Vienne en 2003 de cellules souches dans le liquide amniotique des femmes enceintes. Le prélèvement, dangereux pour la mère et l'embryon, fut alors légitimé comme devant être généralisé, afin qu'en cas de cancer de l'enfant, ses cellules souches seraient disponibles pour un traitement optimal. Cette logique est contraignante, autoritaire, et dévoile l'éthique médicale dans toute sa « naïveté », car elle nous indique que cette éthique – comme dans le cas de l'avortement – doit se conformer au dictat suprême de la préservation *technique* de la vie, tout autant que devraient soi-disant y être soumis les progrès des technosciences. Quiconque lui oppose des réserves éthiques, ne le fait pas seulement toujours sous le signe de l'après-coup, mais aussi comme l'allégation formulée implicitement et de plus en plus explicitement contre la rationalité impérieuse de la survie, cette rationalité même que la technique ne fait qu'aider à obtenir son droit originel, et bien mieux même que la nature qui reste, elle, en partie contingente. Ainsi les techniques qui maintiennent en vie celui qui en d'autres circonstances aurait été voué à la mort, obéissent à la même logique qui voue certain·es, qu'elle avait produit·es, à être ensuite considérée·s comme non viables (=sans valeur) (ici la législation des États successeurs du « Troisième Reich » est linguistiquement plus sensible que d'autres, néanmoins l'avortement a aussi été rendu légal dans les cas de handicap et ce jusqu'à un point étonnamment tardif de la grossesse ; cette fois cela se fait plutôt au nom des parents qu'au nom de l'État, ce qui peut aussi être considéré comme une « expulsion » de la responsabilité). Ainsi, le contrôle des grossesses et des naissances apparaît comme une technique qui n'est pas voulue par la société (au sens d'une *volonté générale**), mais qui doit être exécutée, au nom, bien entendu, de la même bio-logique, par laquelle est sauvé quiconque est capable d'être le ou la plus forte et qui vaut dès lors de vivre tandis que le « reste » doit se retirer. Ce « reste » se voit dès lors conçu comme s'il allait prendre la place de cette vie apte à survivre : dans cette logique, tout semble être une question de calcul rationnel (*computing*), de planification et de rationalisation tout autant que de production ou suppression en fonction des besoins. Ce pouvoir sur la vie et la mort n'est géré, en apparence, que par le personnel hospitalier. En fait, les *technoscientifiques* de la biologie humaine, niant toute responsabilité, le rendent opérationnel d'une façon toujours plus intensive en capital et en font une mise en scène narcissique. Alors que l'arrêt d'une machine, en particulier pour le prélèvement d'un organe encore utilisable, est compris par la sotériologie comme un acte imposé par une nécessité pratique, par la force des circonstances, les questions concernant l'autonomie individuelle, comme la question du suicide, de l'euthanasie, ou même celle des thérapies palliatives restent

entachées de tabous et presque intraitables, car elles sont tout à fait étrangères à cette logique.

- 15 À présent, dans le contexte de cette bio-logique qui est fortement marquée par la métaphore guerrière de l'immunologie, le Soi (*autos*) et l'Autre (*heteros*), ces ennemis, appartiennent à un univers tout à fait différent du Soi et de l'Autre dans le cadre du concept d'autonomie qui a été esquissé ci-dessus. À présent, je voudrais tracer quelques distinctions importantes qui devraient aider à éclairer le rapport entre autonomie et biopolitique.
- 16 Le premier aspect concerne la dialectique du Soi et de l'Autre, telle qu'elle a été introduite depuis Freud, Klein et Lacan dans l'anthropologie philosophique et politique, et telle qu'elle n'a cessé de gagner en pertinence pour la théorie de l'autonomie. Cette dialectique de l'Autre en nous ou du Soi en tant qu'il s'altère ou qu'il est toujours davantage Autre, présuppose un concept-limite. Je voudrais m'approcher de ce concept en me référant au *Timée* de Platon, dont j'emprunte le *chiasme* mais aussi le *metaxu*, le troisième terme ou concept appelé également *triton genos*. Dans cet espace intermédiaire, se confondent et se croisent ces deux concepts du Soi et de l'Autre qui se confrontent mutuellement. Ce point de transit intégratif est fondamental pour comprendre l'autonomie autant que pour la recherche de sa mise en pratique. Il se comporte tout autrement dans le cas de la traduction biopolitique du Soi et de l'Autre dans laquelle les frontières sont rigides, et dans laquelle le clivage, pour le désigner en terme psychanalytiques, est l'opérateur moteur entre les termes. Il décide de la sélection et de l'élimination tout autant que du bien-agir marqué par le salut avant la mort clivante (ou le handicap, la maladie, etc.).
- 17 À présent, nous pouvons affirmer en nous inspirant d'Arendt, qu'il ne s'agit pas d'Agir dans ce Faire ; et il me semble encore plus judicieux de ne pas garder un concept d'action étroit, mais de bien plutôt l'ouvrir du côté de l'agissement inconscient (être agi, actes manqués, *acting out...*), afin, bien sûr, de rendre possible la réflexion sur ces concepts et de ne pas, une fois de plus, les laisser disparaître sous des hypothèses intentionnalistes ou volontaristes ou encore rationalisantes.

Agissement inconscient. Aspects et psychotropes de l'agir

La psychanalyse n'est pas faite pour nous donner, comme les sciences de la nature, des rapports nécessaires de cause à effet, mais pour nous indiquer des rapports de motivation qui, par principe, sont simplement possibles*¹¹.

- 18 L'examen de la tension entre agissement (s'agir/être agi) et agir délibéré répond précisément à ces rapports de motivation possibles, en ce qu'ils sont liés au problème de la manifestation et de l'apparaître de phénomènes latents, cachés ou de protophénomènes. Un tel examen me semble d'autant plus essentiel que cette tension entre agissement inconscient et agir délibéré ne peut s'intégrer à une éthique et à une théorie de l'action qui repose sur la polarité kantienne de l'intériorité et de l'extériorité, comme du Soi et de l'Autre, du bien et du mal, du devoir et de l'inclination, de la raison et du sentiment, de l'actif et du passif, etc.
- 19 La tension entre agissement inconscient et agir délibéré paraît d'abord interne à certains cadres de théorie de l'action qui ne prennent pas seulement en compte le concept

d'action comme un ensemble complexe de la *psyché*, du *soma* et de la société, mais qui considèrent aussi cet éventail de strates ontologiques que sont les causes, les motivations et les moteurs pulsionnels tout autant que les buts. En ce sens, l'agir est, en première approche, soit sous- soit sur-déterminé, utilisé à des fins multiples jusqu'à la contradiction et par de nombreux aspects dépourvu de tout but ou accompli dans l'intérêt de personne (*outis*), et malgré tout jugé volontaire ou au moins digne de jugement.

- 20 L'agissement inconscient, au sens psychanalytique, et avant tout au sens freudien, désigne un fait qui n'est pas conscient de sa propre motivation ou finalité, c'est-à-dire qui, en tant qu'il est névrotique ou hystérique, prétend vouloir atteindre quelque chose, pour réaliser un but « tout autre », inconscient et non admissible dans la conscience actuelle parce qu'évincé, éliminé, clivé etc. Dès lors, le caractère relativement statique du désir et des affects qui l'accompagnent ou qui y sont liés est central. Ils se cristallisent conjointement dans un conflit (ou trauma) psychoaffectif inconscient, pour être encore et toujours déchargés et en même temps toujours orientés vers les frayages qui l'approfondissent (fixation et répétition). Il s'agit là de frayages où l'ensemble affect-désir-représentation reste à vif de manière fantasmatique, presque fantomatique. Par contre, à l'autre bout de l'éventail sémantique d'*agir** (effectuer consciemment et de façon délibérée une action) on trouve discussion, délibération et mise en œuvre consciente, mesurée, et qui modifie ou améliore la réalité, ce qui peut aussi être appelé « politique explicite ». La dialectique de l'actif et du passif joue un rôle central dans cet éventail : ce que Freud appelait *Agieren*, est plutôt un être agi (ou poussé/mu) depuis la perspective de l'agissant conscient. Un faire, par lequel le sujet se souvient et masque à lui-même qu'il n'avait pas une maîtrise fiable de ses pulsions ou de ses destins de pulsion.

Les hommes font leur propre histoire, mais ils ne la font pas arbitrairement, dans les conditions choisies par eux, mais dans des conditions directement données et héritées du passé. La tradition de toutes les générations mortes pèse d'un poids très lourd sur le cerveau des vivants¹².

- 21 Marx ne visait pas tant ici la structure socio-économique mais bien plutôt l'imaginaire collectif, et les catégories psychopolitiques qu'il n'a pas davantage approfondies par la suite, tout comme la pertinence de ces cadavres dans le corps de la nation. Ils sont encore loin d'être enterrés, même dans la symbolique idéalisante de l'État des représentations schilleriennes. Marx lui-même était tout à fait conscient qu'une grande partie de la population semble fonctionner pendant la majeure partie de son histoire non pas comme acteur, mais comme *acting out* des élites, de leurs intérêts, de leurs désirs et comme fantôme, pour ainsi dire, comme foule de manœuvre. Ainsi, Marx était le principal philosophe de la praxis du changement. Certes, un virage cynique ou d'inspiration nietzschéenne de cette conception aboutit à l'interprétation selon laquelle les individus sociaux qui constituent un peuple ou une classe, un groupe, etc., non seulement méritent le sort qu'ils subissent culturellement, socio-économiquement et surtout politiquement, mais encore le désirent inconsciemment, ou du moins le provoquent. Je ne reviendrai pas sur cette perspective qui n'est que cynique. On la trouve, au moins implicitement, chez Marx lui-même, et sans doute dans la perspective qui insiste sur l'organisation des gens composés comme foules amorphes en vue de la mise en œuvre d'actions politiques et du changement des rapports de force politiques et sociaux.
- 22 Que les femmes à la suite de l'histoire (pas seulement) européenne du destin de l'agitation aient été soumises à d'autres conditions et peut-être aussi d'une façon moins homogène

que par exemple les esclaves de la *polis* athénienne classique ou du capitalisme initial, cela constitue depuis longtemps un objet de conflit socio-historique. Je retiens ici surtout leur relative exclusion de la sphère de l'exercice du pouvoir explicite – et d'une grande partie de la sphère de l'exercice du pouvoir implicite. Une société ou une civilisation dans laquelle les femmes ont été traditionnellement considérées comme – et maintenues – étrangères à l'espace politique, à l'action organisée et à sa structure institutionnelle, requiert non seulement une théorie de l'action quant à la complémentarité des genres (au moins implicitement), mais aussi l'idéologie correspondante, au plus tard quand des femmes – mais aussi des hommes – commencent à remettre en question cette complémentarité et leurs mécanismes d'exclusion et d'inclusion inhérents, à les modifier, à les combattre, etc.

- 23 L'analyse de l'intériorisation des structures, instances et motifs de domination pour le (non)devenir sujet des femmes comme actrices politiques, inspirée par la psychanalyse, a ouvert de nouvelles perspectives à propos du conditionnement de la femme comme appartenant au « genre féminin » ou à la classe genrée des « femmes » (laquelle, bien sûr, ne concerne pas toutes les femmes de la même manière, mais est néanmoins, structurellement, généralisable à de nombreux égards). Dans le cadre de la constitution du Je des femmes, il y a intériorisation d'un conflit dont il résulte, la plupart du temps, à travers leur insertion dans le contrat de genre et de la sexualité, qu'aucune place imaginaire ne leur est attribuée dans le champ de la politique explicite, en particulier là où la politique comme telle fut inventée, c'est-à-dire dans la *polis* athénienne antique. Comme la société projette spécifiquement femmes et hommes (en général, pas nécessairement en particulier, d'après les corps respectifs des femmes et des hommes), elle se reproduit aussi comme autoreproduction, y compris à travers les individus, qui tôt ou tard, remplissent par eux-mêmes leur fonction et leur « contrat narcissique » avec la société¹³. Piera Aulagnier désignait par ce terme un fondement du devenir sujet des personnes qui passe par leur reconnaissance dans et par la société. Elle parle à propos du contrat narcissique « *d'énoncés de fondement** », qui en même temps constituent le « fondement des énoncés » et qui furent décrits d'une façon plus précise, du point de vue de la philosophie de la culture, par les significations imaginaires centrales de Castoriadis. Ce pilier de la signification, et l'ensemble du réseau de significations créé à partir de lui, attribuent aux individus une place dans la structure de l'ordre social qui excède leur processus d'identification et le justifie en même temps. Ils ne pourront s'exclure ou se désengager de ce contrat qu'au prix d'une désintégration psychique mais aussi existentielle. Cela ne signifie pas qu'il n'y aurait, dans la conception d'Aulagnier, aucun espace créatif et de liberté d'altération pour les individus ou pour les collectifs différents de la norme « sacrée », même si cette conception pourrait sembler évoquer des dispositifs complètement hétérosexistes¹⁴. Le concept de la double contingence¹⁵, central dans les approches systémiques des sciences sociales, est réducteur à cet égard. Au contraire, c'est une ontologie et une théorie de l'action qui prend en considération un élément poétique, et rapportée à l'imagination¹⁶.
- 24 L'insertion identitaire des descendante·s et des ancêtres garantit en quelque sorte l'aspect idéal mais aussi idéologique de la bio-logique de chaque société, ses discours et logiques officielles et profondément ancrées dans l'autopréservation de cette société comme être vivant, être se régénérant perpétuellement et réfléchissant en partie. Dans cette perspective conservatrice, l'action autonome n'est prévue ni pour les femmes ni

pour les hommes, mais plus ou moins tolérée, davantage pour les un·es, que pour les autres.

- 25 Quand, dans le contexte de structures de pouvoir et d'assujettissement incarnées, intériorisées psychiquement, et qui ne sont pourtant pas des déterminations exhaustives, un faire collectif commence-t-il à devenir action politique ?
- 26 L'agissement inconscient et l'agir délibéré ne se laissent pas clairement distinguer à priori au niveau social (mais ce rapport de tension ne fait sens que sous la condition de la pluralité soulignée par Arendt). Une distinction similaire à celle qui vise les doublets conceptuels maladie et santé ou perversion et normalité est d'application. Si l'on prend en considération son effectivité concrète, ce doublet conceptuel limite est déterminé socialement et historiquement mais pas de manière exhaustive, même s'il est largement conditionné. Ce que certain·es peuvent considérer aujourd'hui comme agissement grotesque en politique, a sans doute été autrefois, dans un contexte politico-imaginaire différent, interprété et acclamé comme l'acte ou conduite politique la plus appropriée.
- 27 Malgré un point de vue relativiste d'après lequel toute action n'est peut être en réalité « ni plus ni moins » qu'un agissement, il reste possible de poser quelque chose comme une frontière, que je vois dans une pondération variée de la proportion d'*acting out* inconscient et d'engagement conscient dans l'action des personnes, comme dans leur concertation, structuration et organisation.
- 28 Au slogan « où Ça est, je dois advenir » (et complété par Castoriadis en référence à Lacan comme : « où Je suis, Ça doit surgir »¹⁷), on pourrait dès lors en ajouter un autre, qui déconstruise l'orientation supposée de la psychanalyse vers le passé : « où nous sommes agi·es inconsciemment (*agieren*), nous devons commencer à agir (*handeln*) », et « où nous agissons de façon délibérée, nous devons prendre en compte l'agissement inconscient ». Cela suppose de développer les concepts de réflexion et d'action vers une meilleure connaissance et une meilleure pratique de la prise de conscience de cette distinction aux différents niveaux de l'effectivité sociale, dans la perspective d'action. De tels concepts ne doivent pas être compris comme des catégories fonctionnelles générales et abstraites, mais plutôt comme génératrices de significations et de distinctions engendrées chaque fois collectivement et en situation, dans un champ de vision plus englobant mais aussi comme méthode.

L'autonomie entre agissement inconscient et agir délibéré

- 29 En guise de conclusion, je souhaiterais me consacrer à la question de savoir quelles implications sont liées à la prise en compte de la tension entre agissement inconscient et agir délibéré, dans une perspective d'action. Les déplacements entre action intentionnelle et accomplissement inconscient de désir ne peuvent être vérifiés, généralement, que depuis une perspective téléologique et qui analyse la motivation, même si le degré de réalisation est tout à fait pertinent pour les évaluer. La plupart du temps, nous agissons avec un ou plusieurs objectifs d'influence sur la réalité et nous satisfaisons ainsi des désirs ou des intentions aussi bien conscients qu'inconscients. Par contre, il y a peu d'agissements provoqués par un ensemble inconscient d'affects et de représentations ou de désirs qui restent sans incidence sur le milieu, ou qui ne pourraient être par la suite interprétés ou

idéologisés comme action délibérée (en vue de tel ou tel objectif, au sens freudien d'une rationalisation).

- 30 Les interprétations de l'hystérie féminine ou de l'anorexie comme résistance féministe – au moins implicite – sont des exemples de la dimension de l'agissement psychodynamique des femmes requise dans la théorie de l'action : ce que la psychanalyse établit, investigate et gère dans le domaine de l'agissement inconscient est vu dans le champ social comme des faits non seulement pertinents mais aussi subversifs, et est considéré au moins implicitement comme de l'agir délibéré¹⁸. Il me semble ici essentiel de distinguer deux niveaux d'élucidation des dimensions productrices de la réalité de l'*agir** (faire, *handeln*).
- 31 Distinguons donc, d'un côté l'interprétation et le devenir manifeste de désirs inconscients contre la censure imposée et intériorisée par la morale patriarcale ou androarcale ; et d'un autre côté l'élucidation réflexive de ces manifestations en tant qu'interprétation à postériori par les sujets eux-mêmes. À travers cette élucidation, les sujets veulent en assumer en quelque sorte une autorité et par là une responsabilité, en un sens oppositionnel. Si nous considérons cet aspect de plus près, il devient difficile d'avancer l'argument du cynisme et de la récupération. Non seulement nous devons laisser aux sujets la manière dont illes interprètent leur faire et la signification (politique ou impolitique) qu'illes leur donnent, mais en plus nous ne pouvons jamais juger à priori de l'incidence politique effective de telles interprétations, qui ne peuvent trouver un sens (ou non) qu'après avoir été remises dans un contexte biographique mais aussi politique¹⁹.
- 32 Ainsi aussi pouvons-nous lire l'histoire de l'émancipation politique tout autant comme la sortie collective et volontaire du statut d'handicapé ou de l'inhibition au sens le plus large, que comme un *acting-out* dégageant de ces contraintes et de l'hétéronomie les désirs d'une liberté concevable de façon opaque. Même si ce n'est pas strictement juste, du point de vue psychanalytique, de définir comme « agissement inconscient » un tel accomplissement de désir alors qu'il ne s'efforce pas, à première vue, d'accomplir des désirs inconscients, cet aspect est tout à fait pertinent pour la question de l'effectivité de l'autonomie collective, car il renvoie à la volonté (et au désir) de liberté qu'exprime et effectue un acte qui la vise.
- 33 La négation, en tant que réticence, inhibition, et abstinence ou renoncement constitue un mode central de la question de la différenciation et du déplacement de la perspective de l'agissement inconscient, vis-à-vis de celle de l'agir. C'est pour cela que cette inhibition peut autant entraîner un *acting-out* très violent, que la nécessité, pendant la période de réflexion, de contenir l'*acting-out*, ce qui rendra une action avant tout possible. Par ailleurs, nous avons là aussi affaire à la négation précise et partielle sous forme de défense, de canalisation et de sublimation – c'est-à-dire à des métabolisations qui en quelque sorte induisent de l'abstraction ou des détours.
- 34 La plupart du temps, l'inhibition qui commence quand « nous » devrions sortir d'une dépendance d'un siècle ou d'un an, d'une « prison devenue chère » comme l'a écrit Freud lui-même en 1938 à propos de son rapport à Vienne, est plus ou moins reconnue. C'est une angoisse analogue à celle qu'évoque Marx dans les premières pages de son texte déjà cité, *Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte* : l'angoisse du nouveau, à cause de laquelle recourir à des événements célèbres dans le symbolique n'est pas toujours la seule option, mais reste appréciée.

La critique entre jugement et catégories d'examen

- 35 Je suis insatisfaite des dichotomies utilisées comme technique de réception, et en particulier de celle entre post-structuralisme et postmarxisme²⁰. Cela tient notamment à ce que ma socialisation féministe et philosophique est fort marquée par ces deux courants de pensée et leurs interconnexions permanentes, tout comme par la réflexion critique à leur sujet. Hegel, Marx, la critique inspirée par le post-structuralisme, la phénoménologie, l'analyse et avant tout la psychanalyse en étaient, et sont pour cela tout aussi centraux que les *malestreams* si variés à l'intérieur de la critique féministe, qui s'annulent mutuellement et se laissent encore beaucoup plus difficilement capter par des concepts et des classements schématiques d'une perspective historiographique ou méthodologique.
- 36 Publiquement, en particulier dans les discours juridiques sur l'agir et les actions ou les faits, le verdict se caractérise par la question de la culpabilité et des moyens de l'établir. Il n'est donc pas étonnant que cette catégorie ait joué un rôle prépondérant dans l'émergence des catégories philosophiques mais aussi politiques surtout dans une culture chrétienne ou catholique. Pour autant, l'exigence heuristique de la justice, orientée vers les motifs et intentions, ne doit pas faire oublier que les concepts de « cause », « culpabilité », « intention », « motivation » ou « mobile » (*Triebfeder*) sont tout à fait polymorphes et fonctionnent ou sont à l'œuvre dans des domaines hétérogènes. Cela vaut à la fois quand nous travaillons ou agissons en tant qu'individus dans le privé, mais aussi et surtout, quand nous agissons politiquement, ou quand nous œuvrons explicitement au changement de la réalité sous la condition de la pluralité.
- 37 Aussi, si nous cherchons toujours – explicitement ou implicitement – la culpabilité ou la faute, nous ne pourrions jamais prendre en considération cette diversité. Il serait intéressant de comprendre pleinement ces compulsions au jugement et à l'attribution/assignation, lorsqu'il ne s'agit pas de délits ou de crimes.
- 38 L'évaluation politique des dispositifs de domination est toujours allée de paire avec la condamnation des dominés qui ne se libèrent pas par eux-mêmes de leur répression. D'un côté, cela présuppose l'hypothèse qu'un peuple, une classe ou un groupe etc. co-constitue ce qu'il subit culturellement, socio-économiquement et avant tout politiquement. Marx écrit à propos de l'événement de la soumission, en comparant – point par hasard – la nation soumise... à une femme :
- On ne pardonne pas à une nation, pas plus qu'à une femme, le moment de faiblesse où le premier aventurier venu a pu leur faire violence. Le problème n'est pas résolu par une telle façon de présenter les choses, mais seulement autrefois formulé. Il reste à expliquer comment une nation de 36 millions d'hommes a pu être surprise par trois chevaliers d'industrie et menée sans résistance en captivité²¹.
- 39 À présent depuis des décennies, la critique féministe a tenté d'analyser la « condition des femmes* », de déconstruire les rapports de pouvoir genrés et de décrire leur caractère institué. Elle ne peut cependant donner aucune explication pour « l'asservissement originel », qui ne ressemblerait pas à un éternel mythe des origines, ou alors à une histoire qui – comme les spéculations de Engels ou de Bachofen – pourrait bien être *ben trovata*, mais qui en aucun cas ne pourrait être *vera*²². Ce n'est ici le lieu de discuter le dilemme que Nicole-Claude Mathieu a élaboré avec précision il y a un certain temps, entre céder* et consentir²³, ni du point de vue de l'anthropologie sociale ni du point de

vue politique. Je voudrais simplement en souligner un aspect pour le contexte féministe mais aussi proto- et anti-féministe actuel, celui de la pudeur : il est lié au reproche d'autoculpabilisation, qui se manifeste par la tolérance ou l'abandon. La culpabilité, qui augmente du fait de la participation à son propre asservissement intériorisé par le sujet, ne doit pas être considérée, en tant que sentiment de culpabilité, comme une catégorie politique, mais plutôt comme une catégorie psychodynamique qui induirait des conséquences pleinement politiques.

- 40 L'une de celles-ci est le désormais célèbre déni de répression *tout court** : comme le dit le dicton, là où il n'y a pas de crime, il n'y a ni culpabilité ni auto-culpabilisation²⁴. C'est pourquoi d'autres motivations inconscientes sont tout aussi pertinentes, comme par exemple l'angoisse du ou pour le « père », ou l'angoisse de la participation de la « mère » à la répression et l'insertion de sa fille dans un rapport social qui la méprise et la maltraite.
- 41 La distinction entre *acting-out* et agir s'inscrit dans le cadre d'un dilemme qui s'aggrave pour les femmes et les autres exclus des structures et institutions de l'agir politique. Cette exclusion implique que les femmes ne disposent en soi d'aucune ou de peu de structures d'action collective, et qu'elles ne peuvent s'immiscer dans les antichambres – et à présent même du centre du pouvoir – que sous la condition d'un *double bind* culturel, par une sorte de parodie. Elles s'éprouvent dès lors plus ou moins comme un corps étranger, surtout du fait de l'identification et de la socialisation genrée et de leur orientation sexuelle, ce qui s'exprime par divers degrés d'*acting-out*. Le plus souvent, elles se visent mutuellement dans ces *acting-outs*, ceux-ci étant en tout cas rarement dirigés contre les instances régnautes ou dominantes et leurs principaux représentants masculins. À l'extérieur des institutions et structures officielles de l'action, et de ce fait aussi de l'exercice du pouvoir, la dimension d'*acting-out* a pris notoirement plus de place que la dimension d'action délibérée. À l'intérieur des institutions, l'*acting-out* est défini, représenté et sanctionné rapidement comme un faire dysfonctionnel – relativement aux tâches de ces institutions – ce qui signifie avant tout, mais pas seulement, qu'il continue d'affecter encore plus violemment, au niveau des processus primaires.
- 42 Moins un faire est réfléchi dans un échange avec les autres, et plus il est rejeté dans la vie privée de la famille nucléaire, moins il mérite la désignation d'agir délibéré (*Handeln*), non seulement dans les discours publics, mais aussi dans notre auto-conscience politique. En même temps, il y a bien des dimensions du faire qui créent du sens et organisent la société, tout en fonctionnant entre l'agissement inconscient, la réflexion et l'action (*Handeln*) – telles furent les tentatives internes au mouvement des femmes de s'opposer à l'agir martial des nouvelles formes de rassemblement et d'action du mouvement de 68, qui était dirigé par des hommes.
- 43 À partir de telles expériences comme du développement de nouvelles conditions d'action politique, de nouvelles manières d'agir pouvaient et peuvent encore et toujours être générées, qui prendraient en compte les *acting-out* et l'excès d'*acting-out*, sans finir dans l'angoisse de perdre le contrôle politique. Un tel *acting-out* se manifeste aussi à travers l'hétéronomie ou le déclin, en faveur de – mais aussi contre – la répression. Lorsque l'atmosphère est politiquement favorable, et pas seulement au sens d'un scrutin (qui est sans aucun doute central à condition d'être utilisé de façon appropriée)²⁵, elle peut prendre en compte des *acting-out* réfléchis et éventuellement concertés. Lorsque des féministes, des lesbiennes, des homos, des transsexuels, des migrant·es et d'autres « Autres » se regroupent contre leur exclusion des sphères de l'exercice du pouvoir

explicite et du partage des ressources, et lorsque, de ce fait, elles commencent à prendre conscience de leurs forces pulsionnelles inconscientes, elles peuvent alors rendre cette force réfléchissable comme pouvoir utilisable au moment décisif, dans le *Kairos* ; elles peuvent alors s'intégrer elles-mêmes et mutuellement dans un mouvement émancipateur global et polyphonique. Que l'on puisse ou non prouver cela par les catégories hégéliennes ou marxiennes de devenir-pour-soi ou avec celles de la conscience politique ou de la conscience de classe, cela ne me semble pas être une condition indispensable pour une meilleure mise en œuvre de la démocratie.

- 44 Dès lors, une telle prise de conscience ne permet plus de justifier, en dernier ressort, ni une stratégie politique, ni une éthique de l'autonomie. Toutefois, la réflexion comme prise de conscience est l'un des éléments centraux pour une reformulation des perspectives politiques d'action après le siècle des illusions, des destructions massives, et des catastrophes. En pratique, cela me semble offrir une possibilité pour contrecarrer l'apathie politique et son équivalent, le consumérisme néolibéral de la théâtrocratie actuelle (la domination du public chez Platon), qui est en fait une suite de ces désillusions ou une sorte de *pharmakon* collectif contre elles.

NOTES

1. Le concept de sexage est présenté par Colette Guillaumin dans son article « Pratique du pouvoir et idée de Nature » in Colette Guillaumin, *Sexe, race et pratique du pouvoir. L'idée de Nature*, Paris, Côté-Femmes, 1992, p. 19. Monique Wittig indique que, pour elle, dans la critique du *contrat social*, il ne s'agissait pas de rompre le contrat social comme tel, puisque ce serait absurde. (Monique Wittig, « À propos du contrat social », in Didier Eribon (dir.), *Les études gay et lesbiennes. Actes du colloque des 21 et 27 juin 1997*, Éditions du Centre Georges Pompidou, Paris, 1998, p. 59)

2. <https://www.genome.gov/10001772/> [NdT]

3. Hannah Arendt, *Vita activa oder Vom tätigen Leben*, Piper, München, 1967, chap 4.

4. Là encore, il me semble significatif de prendre en considération les reprises de Freud concernant la tendance antisociale de l'Ego individuel autant que les tendances anti-individualistes de la communauté, et même du groupe (voir surtout Sigmund Freud, « Das Unbehagen in der Kultur » in *Gesammelte Werke, Band XIV*, Frankfurt/M., Fischer, 1999, pp. 419-506). Concernant le dernier élément, voir Wilfrid R. Bion, *Erfahrungen in Gruppen*, Stuttgart, Klett, 1971.

5. L'exégèse kantienne ne permet pas une telle application, mais Castoriadis ne suit pas entièrement Kant car son approche se limite par une formulation négative (absence d'hétéronomie) au domaine d'action des individus, dans lequel la collectivité acceptée, ainsi que toute la pluralité, reste conceptuelle (une collectivité qui devrait pouvoir approuver, sinon devrait pouvoir vouloir). Une telle collectivité n'est en réalité ni socio-historiquement, ni politiquement possible, elle n'est même pas vraiment pertinente au niveau du concept de la politique (et elle ne l'était sans doute pas pour Kant, lui qui ne croyait pas lui-même à l'existence de bons gens d'après son *Éthique*, et encore moins, par conséquent, à une bonne totalité/assemblée de personnes).

6. Cornelius Castoriadis, « Fait et à Faire », in *Les carrefours du labyrinthe V. Fait et à faire*, Paris, Seuil, 1997, p. 9-81.
7. À ce propos, voir en tous cas Sigrid Graumann, Ingrid Schneider (dir.), *Verkörperte Technik – Enkörperte Frauen. Biopolitik und Geschlecht*, Frankfurt/M., Campus, 2003.
8. Il serait ici trop long d'évoquer la nécessaire affinité soulignée par certaines auteure-s entre politique étatique et eugénisme. Je voudrais simplement retenir que l'eugénisme n'est pas tant un *telos* (objet, but) de l'État mais plutôt une perspective d'État, en ce sens que la société est toujours démographiquement ou au moins implicitement eugénique. Ce concept peut recevoir toutes sortes de significations variées, qui sous l'influence de la dictature nazie ont été timidement analysées, surtout en Allemagne et en Autriche, mais pour autant pas moins mises en œuvre.
9. Voir à ce propos Antoine de Baecque, *Le corps de l'histoire. Métaphores et politique. (1770-1800)*, Paris, Calmann-Lévy, 1993.
10. À propos de la production mutuelle des imaginaires corporels individuels et collectifs, et quant au concept de métaphore produisant de l'être ontologique et social voir en détail, Alice Pechriggl, *Corps transfigurés. Stratifications de l'imaginaire des sexes/genres. Vol I. Du corps à l'imaginaire civique*, Paris, L'Harmattan, 2000, (Ouverture philosophique). En particulier l'introduction et les chapitres 1 et 2.
11. NdT : la citation est donnée en français dans le texte et traduite en note de bas de page, je poursuis la traduction de cette note à la fin de la traduction de la citation d'après Maurice Merleau-Ponty (Le texte dont cette citation provient est « L'herméneutique freudienne. La compréhension psychanalytique du sujet », in *Existence et Dialectique*, Paris, Puf, 1971, p. 60.) J'ai choisi cette citation en ayant à l'esprit la tendance promue par le dictat des caisses d'assurance maladie d'une rationalisation et d'une médicalisation croissante de la psychanalyse à travers les institutions qui l'incarnent et s'imaginent menacées d'extinction. Que cette crise soit aussi une crise sociétale et une remise en question de la sélection institutionnelle normo-pathologisante et de la formation des élites, on y réfléchit rarement. Les apports émanant de l'institution psychanalytique se font de toutes façons remarquablement rares, une telle ignorance à l'égard des sciences sociales critiques est très claire dans la théorie, dans la formation mais aussi dans la praxis clinique.
12. Karl Marx, « Le 18 Brumaire de Louis Bonaparte », in *Marx-Engels-Werke*, Band 8, Berlin, Dietz-Verlag, 1960, p. 115. Pour la version française, Paris, Les éditions sociales, 1969, p. 13.
13. Sur le concept de contrat narcissique, voir Piera Aulagnier, *La violence de l'interprétation*, Paris, Puf, 1975, p. 182-192.
14. Judith Butler, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*, Frankfurt/M., Taschenbuch, 2001.
15. Talcott Parsons, « Social Interaction », in D.L. Sills (éd.), *International Encyclopedia of the Social Sciences*, Volume 7, London, Macmillan and Free Press, 1968, p. 429-441.
16. Voir à ce propos dans une perspective féministe Alice Pechriggl, « Der Einfall der Einbildung als ontologischer Aufbruch », in A. Pechriggl, Karl Reitter (dir.), *Die Institution des Imaginären. Zur Philosophie von Cornelius Castoriadis*, Wien, Turia & Kant, 1991, p. 81-102 et auparavant, surtout Lois McNay, *Gender and Agency: Reconfiguring the Subject in Feminist and Social Theory*, Cambridge/MA, Polity, 2000, en particulier Chap. 4, « Psyche and Society: Castoriadis and the Creativity of Action » (pp. 117-154) ainsi que « Gender and Change. Concluding Remarks » (p. 155-164).
17. Cornelius Castoriadis, *L'institution imaginaire de la société*, Paris, Seuil, p. 154 (coll. Points Essais).
18. Voir par exemple Christina von Braun, *Nicht Ich. Logik, Lüge, Libido*, Frankfurt/M., Neue Kritik, 1985.
19. Il me paraîtrait manquer de nuance et présomptueux de déclarer méthodologiquement obsolète la contextualisation et l'historisation au prétexte d'une déterritorialisation qui déferlerait partout.

20. Cette dichotomie était elle aussi l'objet de discussion dans l'ouvrage d'où est extrait cet article.

21. Karl Marx, *op. cit.*, p. 25 ; version française, p. 18.

22. *Se non è vero è ben trovato* est une expression italienne, qui vise principalement des remarques judicieuses ou des histoires drôles. Elle se traduit plus ou moins ainsi : si ce n'est pas vrai, c'est bien trouvé.

23. Nicole-Claude Mathieu, « Quand céder n'est pas consentir. Des déterminants matériels et psychiques de la conscience dominée des femmes, et de quelques unes de leurs interprétations en ethnologie », in *L'arraisonnement des femmes. Essais en anthropologie des sexes*, Paris, Éd. de l'École des Hautes Études en Sciences sociales, 1985, p. 169-237.

24. Ce phénomène était suffisamment connu dans les états issus du 3^e Reich du fait de leurs contacts avec le passé nazi.

25. [NdT] Il y a ici un jeu de mot en allemand : « Wo die Stimmung nicht nur im Sinne der Abstimmung politisch relevant ist... ».

RÉSUMÉS

L'article réévalue les concepts de biopolitique et de démocratie (ou plutôt d'autonomie) à l'aune d'un chiasme entre agissement inconscient et action délibérée.

INDEX

Thèmes : politique

Index chronologique : époque contemporaine

Mots-clés : biopolitique, démocratie, autonomie, féminisme, acting-out, action, Castoriadis, Foucault

Index géographique : Europe

AUTEURS

ALICE PECHRIGGL

Professeur de philosophie à la Alpen-Adria Universität Klagenfurt.